À margem do horizonte: um helenista e a antropologia*

ORDEP J. TRINDADE-SERRA

Talvez seja necessário explicar, primeiramente, por que trazemos aqui à consideração a obra de um especialista na chamada *Filologia Clássica* — ou melhor, de um estudioso do amplo domínio da *Classische Altertumswissenschaft,* como dizem os alemães, empregando uma fórmula bem mais compreensiva; esclareçamos logo que não são ensaios filológicos, no sentido estrito do termo, estes que abordaremos. Tratam, em larga medida, de questões que podem inicialmente enquadrar-se na área de interesse da História da Filosofia, mas a transcendem em muitos sentidos; na verdade encerram análises de aspectos fundamentais da cultura helênica. A discussão erudita de alguns dos textos básicos dos grandes pensadores gregos empreendida por Eudoro de Sousa (no primeiro dos referidos estudos, principalmente) visa não apenas a esclarecer-lhes o sentido, propor uma interpretação dos mesmos e dos sistemas que aí se delineiam, mas também a desvelar uma estrutura profunda, subjacente a tais edifícios teóricos. O procedimento hermenêutico é digno de nota por muitos motivos; deixemos, contudo, aos que laboram neste campo o exame da abordagem dos aludidos escritos filosóficos proposta pelo autor de *Horizonte e Complementariedade* — uma abordagem fundada em postulados que ele se empenha em fazer bem explícitos —, e também o julgamento de suas teses, a nosso ver bas-

---

* SOUSA, Eduardo de. *Horizonte e complementariedade: ensaio sobre a relação entre mito e metafísica nos primeiros filósofos gregos.* São Paulo, Duas Cidades, 1975.

———. *Sempre o mesmo acerca do mesmo.* Brasília, Cadernos do Decanato de Extensão da Universidade de Brasília, 1978.

tante originais, acerca de Platão e Heráclito, p.ex., assim como a tarefa de avaliar o alcance da crítica (às vezes algo velada, mas nem por isso menos radical), contida nos ensaios aqui em causa, a esquemas e clichês consagrados em inúmeras obras acerca da trajetória do filosofar na Grécia. Destaquemos, quanto a isso, apenas a sua rejeição decidida do ponto de vista cronológico-progressivo (enfoque que faz dos textos dos chamados pré-socráticos um prólogo canhestro a Platão e Aristóteles) e o empenho de Eudoro de Sousa em demonstrar, contra a opinião corrente, o acordo profundo entre Heráclito e Parmênides, v.g. Aliás, é uma tônica dos livros ora discutidos a tentativa de pôr a manifesto a unidade essencial da filosofia helênica, para além das divergências dos sistemas particulares — estas bem perceptíveis e sublinhadas, às vezes até com exagero, em incontáveis trabalhos histórico-críticos.

Mais importa assinalarmos o que pode, nos ditos ensaios, interessar aos antropólogos (à parte o fato, já mencionado, de que em fim de contas abordam aspectos muito significativos de uma cultura). Talvez baste para mostrá-lo referir o seu tema central: a discussão das relações profundas entre a "mítica do horizonte" e a metafísica na Grécia, ou, de um modo mais amplo, entre mitologia e filosofia. Podemos mesmo dizer que aí se examinam certas bases comuns ao mito, de um lado, e de outro, ao pensamento filosófico-científico (considerado nas suas origens) que o tem tomado como tema de reflexões no Ocidente. Ninguém ignora, com efeito, que a mitologia foi posta em causa já pelos primeiros pensadores gregos.

Para maior clareza, devemos ainda, de início, indicar o que Eudoro de Sousa chama de *mito;* com este termo designa apenas narrativas "tradicionais" cujo assunto pode ligar-se à esfera religiosa, e tratam de "primeiras ou de últimas coisas". Procede, neste ponto, como Turner (1968; cf. a respeito Trindade-Serra, 1977) e ao contrário de Lévi-Strauss e Barthes, entre outros, que empregam a palavra em questão de forma bem mais elástica.

É no segundo dos ensaios aqui examinados que Eudoro de Sousa define *mito* da maneira referida, com emprego da notabilíssima fórmula: "narrativa que trata das origens primeiras ou dos fins últimos". Ora, estamos falando de um especialista em Aristóteles; logo, ele sem dúvida deve ter percebido que esta sua definição, a não ser pela palavra "narrativa", coincide perfeitamente com a de *Metafísica* dada pelo Estagirita. Mas se o advertiu, não o comentou nem explicou. E o ponto é muito significativo... Pode mesmo insinuar-se aqui a suspeita de um "ato falho" — ou de uma sábia malícia.

Mas vejamos como em seu principal ensaio (1975) é abordada a "mítica do horizonte".

Verifica-se de imediato que Eudoro de Sousa não se limita, à maneira de tantos especialistas em seu campo, a alinhar estórias correlacionáveis de um modo superficial pela constância aparente de um motivo. Sua pesquisa se efetua num plano mais profundo, e no *corpus* dos mitos examinados busca pôr a manifesto a existência de uma *representação*, a muitos títulos, *fundamental*. Este proceder lhe faculta êxitos notáveis: é assim, por exemplo, que ele consegue religar os dados da "geografia mítica" de Hesíodo aos que de forma explícita, na obra deste poeta, descrevem os sucessos "cosmogônicos". A análise poderia ir além: logo se percebe, com efeito, que a tentativa aí realizada de assinalar o 'campo' da mitologia do horizonte se articula a um outro ensaio, de visada bem mais ampla — o de definir o próprio horizonte da mitologia grega. De qualquer modo, depois de ter apontado e identificado a representação basilar, "subjacente e subagente", como diz, aos mitos em causa, volta-se o estudioso para as obras dos principais filósofos gregos, cujo pensamento nos descreve como inscrito nos mesmos limites, fundado no mesmo substrato profundo onde se apóia a "codificação mitológica". Ainda neste ponto seu proceder diverge do que é habitual entre os historiadores da filosofia "clássica", que se contentam em acusar nos textos dos pensadores helênicos — recuando, quase sempre, no máximo até os jônios — a recorrência de certos temas e glosas "mitológicas"; podem ser citados a propósito os ilustres exemplos de Gigon, Guthrie, Kahn, Kirk e Raven, Nestle, Stokes, Zeller e Mondolfo *et caeteri*. Eudoro de Sousa, pelo contrário, preocupa-se em tornar patente um dado muito mais fundamental, quando identifica num postulado básico das especulações dos filósofos gregos (de Tales a Proclo, segundo seu modo de ver) o mesmo 'conteúdo' de um 'princípio' elementar da mítica.

Não cabe aqui discutirmos o acerto ou desacerto com que aponta a "idéia-chave" — um conceito de Seligman (1962) muito bem utilizado pelo estudioso cuja obra comentamos — da metafísica "clássica". Seja como for, parece inegável a correspondência entre, de um lado, a imagem, ou as múltiplas e cambiantes imagens, de um horizonte extremo para além do qual se acha unido e confundido o que, em formas diversas ou opostas, aquém se manifesta (Noite-Dia, Céu-Terra etc.), simbólica representação, a bem dizer, ubíqua nos mitos, e de outro a idéia de uma cesura, ao mesmo tempo *limes* e *limen,* entre o originado "vário" e a Origem "una" — sem sombra de dúvida um *leit-motiv* do pensamento metafísico.

Avançaríamos um outro passo para sugerir que não apenas a "cifra" do horizonte se mostra (ou se oculta) sob muitas formas no tesouro da mítica — onde, inclusive, se vê projetada de maneira ideal tanto no espaço quanto no tempo, pois constituiria, entre outras coisas, o traço indefinível que marca a diferença entre as dimensões pelos gregos designadas com os nomes de *chrónos* e de *aiõn* — mas aparece inscrita na própria estrutura dos relatos mitológicos.

Lévi-Strauss (1967) assinalou o jogo intérmino de contradições que nestes se acumulam e multiplicam sem nunca se resolverem, malgrado todo esforço; mas aí onde vê, por assim o dizermos, o trabalho de Sísifo de uma dialética frustre, pode-se imaginar uma acomodação ao esquema da "complementariedade", tal como a define Eudoro de Sousa. Uma narrativa de *processus* cosmogônico, v.g., inicia-se sempre, e de forma inevitável, por sugerir de algum modo a irrupção das diferenças num "indiferente" — que é o único capaz de absolvê-las de todo... Assim o 'recuo' (às vezes figurado como 'avanço' na escatalogia) para onde os mitos começam ou acabam dá-se *neles* como o único (e de qualquer jeito inexequível) meio de solucionar-lhes as contradições. O que dissemos dos relatos cosmogônicos poderá estender-se com facilidade a outros de teor semelhante, caso se aceite a tese de Turner (*opus cit.*) sobre a natureza *liminar* das narrativas mitológicas. Outro dado é preciso ainda que assinalemos em apoio do ponto de vista esboçado: tanto quanto o *khorismós* metafísico, o "corte" mítico, que a linha intangível do horizonte de muitas formas representa, se, por um lado, denuncia a separação e a diferença, por outro, oferece testemunho, o único possível, da unidade "anterior" (ou ulterior) assim pressuposta... Pode-se, pois, descrevê-lo como uma *brisura*, em termos de Laporte e Derrida (cf. Derrida, 1973, p. 80).

Mas voltemos a Eudoro de Sousa. Para explicar-nos o sentido da representação fundamental que subjaz ao discurso metafísico e define, ao mesmo tempo, o vasto campo mítico por ele examinado, recorre ao modelo de uma teoria física (a mesma, aliás, de que as implicações filosóficas fascinaram Bachelard; cf. idem 1972) elaborada pela Escola de Copenhagen. De acordo com estas teses, são *complementares* os conceitos de posição e impulso (espaço e tempo), permanência e variação, contínuo e descontínuo (onda, partícula), matéria e energia, determinação e indeterminação, etc. Advirta-se que os termos "complementar", "complementariedade" têm aqui um significado bem diverso do geométrico que mais habitualmente lhe atribuímos. Referem-se a manifestações logicamente incompatíveis,

contraditórias no âmbito da experiência comum, *de uma mesma realidade;* aplicam-se assim, por exemplo, no caso das pesquisas sobre a natureza do elétron em que dispositivos experimentais diversos — aparelhos construídos, como é inevitável, de acordo com nossa estrutura perceptiva — num caso o identificam como 'partícula', noutro como 'onda' (paradoxo algo semelhante verificou-se, mais tarde, nas investigações a respeito dos constituintes do núcleo atômico). Citemos Eudoro de Sousa (1978, p. 12):

> Certo dispositivo erperimental é uma pergunta (...), outro dispositivo experimental é outra pergunta dirigida a uma realidade que supomos ser a mesma: um dos dispositivos recebe a resposta: "partícula" (descontínuo), e o outro recebe a resposta: "onda" (contínuo). Ora, na experiência e na lógica comum dos homens, em sua vida cotidiana, é claro que as duas respostas são incompatíveis e contraditórias; pois uma coisa só não pode ser ao mesmo tempo contínua e descontínua. Trata-se, por conseguinte, de duas objetivações, a que certos físicos chamam de complementares, da mesma realidade. O mesmo acontece no estágio seguinte ao da física atômica, isto é, o do física das partículas intra-nucleares. Conforme a energia da colisão de uma com outra, em lugar da partícula colidida podem surgir duas ou mais partículas, cada uma delas satisfatoriamente individualizável, com suas características próprias, sem que o físico possa dizer que estas estivessem contidas já naquela. Quer dizer: além de certa quantidade de energia de colisão, uma partícula é *simples* (ou "elementar"); além dessa, a mesma partícula é *complexa*. Portanto (...) a situação verificada na física atômica (complementariedade onda-partícula) dá-se também na física nuclear (complementariedade simples-complexo). É certo que a primeira (...) já satisfaria, ao mesmo tempo, Bohr e Planck, depois de inventada nova linguagem matemática que dá razão, a sua razão, ao que era aparentemente contraditório (refiro-me aos dois métodos, ao da equação diferencial de Schrödinger e o do cálculo matricial de Heisenberg). Mas não me consta (...) que até hoje, se tenha inventado a linguagem matemática apropriada a dar razão à complementariedade simples-complexo. Todavia, uma coisa é certa: a estrutura da lógica comum e da comum experiência humana não pode dar razão a estas duas formas de complementariedade, nem a todas as demais que eventualmente se descubram.

Eudoro de Sousa apóia-se em Gonseth na tentativa de transpor esta situação experimental e teórica para outras esferas do conhecimento; Gonseth fala em dois horizontes sucessivos de realidade, um "aparente" e outro "profundo", o primeiro dos quais também chama de "mundo próprio do homem" (algo identificável ao

domínio do "bom senso"). Observa que nada nos leva a suspeitar da existência do horizonte profundo enquanto não nos deparamos com um fenômeno que transgrida a ordem natural em vigor no arranjo progressivo de experiências e noções estabelecidas ao nível do mais imediato; e conclui que o aludido teorema da ciência moderna figura como uma autêntica viragem metafísica, por converter uma oposição *polar* em outra *complementar* — pois basta isso para forçar-nos a admitir que qualquer outra dupla de noções simétricas, inconciliáveis na esfera da lógica ou do bom senso, é passível, em tese, da mesma transfiguração.

Uma intuição deste princípio amplo de complementariedade é o que à análise de Eudoro de Sousa se revela como a "idéia-chave" da filosofia clássica e a cifra fundamental de um *corpus* mítico. A linha extrema onde Céu e Terra continuam unidos, onde coincidem o Dia e a Noite, etc., figura o limiar de sua separação, barreira intransponível aos humanos — assim como a do "envolvente" que, uno embora, se dá como origem de todas as diferenças e contrastes percebidos. Em ambos os casos, acha-se assinalado que além dos limites da experiência coincidiriam os opostos.

No primeiro dos ensaios aqui em pauta diz o autor de forma taxativa (cf. Sousa, 1975, p. 50, § 31): "Muitas razões há para crer, e nenhuma para duvidar, que os filósofos da Grécia pelo menos tanto e tão bem sabiam acerca da mitologia do horizonte quanto e quão bem julgamos nós conhecê-la." Mas recusa-se de forma não menos peremptória a admitir que da mitologia derivaram o conhecimento por eles anunciado; com mais clareza e insistência no seu último estudo, assevera mesmo não haver caminho *"vom Mythos zum Logos"* (este, aliás, é o título de uma obra famosa de Nestle; repare-se que assim Eudoro de Sousa nega qualquer sentido ao projeto de inúmeros estudiosos no seu campo). Aceitar a possibilidade de um trânsito semelhante, em sua opinião, significa apenas ceder a um preconceito positivista, ao pressuposto de um progresso em linha reta desde estágios "primitivos" a outros "mais elevados" de pensamento; e, por outro lado, importa em não advertir a singularidade de um evento, o da emergência da metafísica (propriamente dita) no âmbito da civilização helênica — pois em inúmeras culturas onde floresceram ou florescem mitologias riquíssimas isto não ocorreu... O autor dos ensaios aqui examinados acha-se muito longe de conceder que os gregos detiveram o privilégio de um aparato intelectual superior ao dos outros povos, capaz de permitir só a eles a execução do salto miraculoso de uma "obscura" *Weltanschauung* mítica à consciência filosófica. Mesmo na Grécia, argumenta, a me-

tafísica não substituiu jamais a mitologia, como deveriam esperar os que enxergam naquela uma superação desta; pelo contrário, o diálogo entre as duas verifica-se ainda audível nas obras dos grandes pensadores antigos. Inclusive no Ocidente, assinala também, só uma profunda cegueira nos faz crer que o mito deixou de comandar-nos a vida: continua atuando, de forma talvez mais poderosa porque menos evidente.

Adivinha-se aqui a tentativa de encaminhar a solução de um problema crucial. Este só é enunciado com clareza e abordado de maneira direta no segundo dos estudos de que tratamos; mas sua premência é advertida desde logo pelo autor de *Horizonte e Complementariedade*. Com efeito, se não há passagem viável do *mythos* ao *logos*, como se explica que a idéia-chave dos metafísicos gregos, os quais, de resto, conheciam muito bem a "mítica do horizonte", coincida com o que nesta se representa?

Advirtamos antes de tudo que, ao opor *lógos* e *mythos*, Eudoro de Sousa não o faz, como tantos, pelo fácil caminho de alinhar, de um lado, a racionalidade, e do outro o "irracional" ou a fantasia pura. Embora se omita de assinalar a "diferença específica" entre os dois referidos campos cognitivos, é certo que recusa de saída a tese do "pré-logismo". A que ponto repudia este enfoque pode-se medir pela violência de sua crítica a Guthrie, quando lhe verbera o fato de haver qualificado o mito como "um veículo muito rude para a comunicação da verdade" e suposto que "os jogos tão sérios da imaginação não têm as regras que uma racionalidade básica não deixa infringir". Afirma mesmo nessa altura Eudoro de Sousa (1975, § 25, p. 43): "jogo livre da imaginação só existe na imaginação de quem não sabe o que é jogo".

Mas vejamos agora a sua resposta à pergunta formulada acima. Mitologia e filosofia, diz-nos o estudioso, acham-se na Grécia submetidas ao regime de um mesmo *"a priori"*, que o é de toda esta cultura, e se revela idealmente configurado na religião helênica, cifrando seu caráter "único": espelham ambas, isto é, uma complementariedade aí (no domínio religioso) inscrita.

Há em tal saída, aparentemente, um *tour de force*, pois o autor não explica em que bases podem opor-se a mitologia (tal como a concebe) e a religião, ou em que sentido deveremos entender a precedência desta — cuja natureza "singular", no caso grego, tampouco demonstra de modo satisfatório. O seu proceder neste ponto é digno de exame. Inspira-se nas teses de um antropólogo germânico, Adolph Jensen (cf. idem 1949, 1950), que efetuou suas pesquisas

entre os nativos de Ceram, ilha do arquipélago das Molucas. Estes indígenas cultuam divindades que o referido estudioso chamou de *dema* (empregando um termo dos marindanim da Nova Guiné, por eles utilizado na classificação de certas figuras de seu panteon); quis assim distingui-las de outras, adoradas pelo mundo afora e concebidas como transcendentes ao universo. Caracteriza os *dema,* pelo contrário, o fato de se representarem de forma íntima ligados ao mundo, que no todo ou em parte constituíram — não por um ato criador, mas transformando-se num elemento vital (e/ou num domínio cósmico). A transformação decorre sempre de um sacrifício, ou seja, do assassínio do *dema:* é bem o caso de *Hainuwele,* por exemplo, que trucidada pelos antecessores míticos dos homens (depois de seu crime tornados por sua vez mortais), converteu-se em muitas coisas outrora inexistentes na terra, e sobretudo em plantas tuberosas — desde essa época o alimento básico dos cerameses. Jensen não tem dificuldade em assinalar em outras áreas culturais, por toda a face do globo, concepções semelhantes; daí, opondo sempre *deuses* (transcendentes) a *dema,* conclui pela existência de duas formas básicas de religião, a "teísta" e a "cosmobiológica" (termo cunhado por Goetz, 1958), formas estas que relaciona ainda com os regimes de vida dos *caçadores e coletores* e dos *plantadores primitivos,* respectivamente. O não haver encontrado em parte alguma sistemas religiosos que encarnassem em estado puro estes dois tipos de concepções não o atrapalha muito: as vicissitudes históricas, os contatos e empréstimos entre os povos explicam tudo.

Estudiosos como Kerényi e Eliade logo se aperceberam da possibilidade de relacionar estas idéias com o fato de que na Grécia podem distinguir-se duas classes de entes divinos, e duas formas de culto que se articulam a sistemas de crenças em larga medida *opostos:* de um lado, alinham-se os olímpicos, o modelo litúrgico oficializado na Pólis, e "doutrinas" de um conteúdo nitidamente teísta (a "teologia délfica" pode dar-se como sua síntese mais perfeita); de outro, colocam-se numes como Perséfone e Deméter, os cultos ctônicos e de mistérios, e seus ensinamentos. Kerényi, por exemplo, glosa de mil maneiras a "espectral" semelhança entre as figuras de *Kóre* e *Hainuwele;* para explicá-la, recorre à teoria junguiana dos arquétipos.

Eudoro de Sousa também sublinha o fato de que todos os traços fundamentais assinalados por Jenses na caracterização dos *dema* cerameses e na de seu culto convêm a descrever numerosos deuses adorados no mundo mediterrâneo antigo, e os ritos com que os celebravam; frisa, em particular, a circunstância de conviverem na

Grécia clássica, numa misteriosa harmonia, tão diversos *Kultbildern* — e é esta justamente, a seu ver, a singularidade da religião helênica. (Sua argumentação denuncia, em alguns pontos, uma tentativa de glosar sob outra forma o mote nietzscheano do encontro de *apolíneo e dionisíaco*: não é por acaso que insiste em relacionar Dionísio entre os deuses gregos "tipo *dema*", coisa olvidada por Kerényi, e aponta no rumo de Delfos quando fala no teísmo).

Todavia, embora profundo conhecedor da área, não acreditamos que Eudoro de Sousa pudesse responder com facilidade à pergunta sobre se, v.g., os sumérios, os acadianos ou os hititas tinham, afinal de contas, uma religião "teísta" ou "cosmobiológica". Tampouco logra ele o menor êxito em suas tentativas de expulsar dos cultos "mistéricos" a idéia da transcendência divina; muitos argumentos em contrário nos fornecem suas próprias e brilhantes considerações a respeito das "catábases" gregas e próximo-orientais.

Mas para admirar é que ceda com tanta facilidade à febre de conjeturas de Jensen um estudioso que em outras de suas obras (v. Sousa, 1973) adverte com vigor contra o perigo das análises historicistas da mitologia helênica; e que um inimigo declarado do etnocentrismo helenófilo acabe por conferir à religião grega um privilégio duvidoso, ao colocá-la numa posição axial donde abarcaria o que pelas outras, mundo afora, por suposto se acha repartido (embora reserve ao cristianismo o mérito da síntese suprema — e assim cometa, a nosso ver, o pecado da *Katholizität* denunciado por Karl Jaspers, 1960).

Ao seguir por esta trilha, deixa apenas em esboço outra e muito mais interessante linha de explanação — a qual, embora de teor diverso, parte também de um pressuposto básico já assinalado: a mítica e a filosofia na Grécia se orientam por uma diretriz que as transcende e que faz parte, por assim dizer de um mesmo horizonte epistemológico ou cognitivo "profundo" — o de toda a cultura grega. A mencionada "diretriz" pode ainda tomar-se como um "vetor ontológico" desta cultura. Para melhor o explicarmos, é necessário fazer referência a mais uma proposta notável contida nos ensaios em causa: a de uma "teoria dramática do conhecimento".

De acordo com suas premissas, será conforme ao drama desempenhado ou vivido pelo sujeito (uma cultura, v.g.) o que este (esta) objetivará da realidade. No caso, pois, a ação produz o cenário — Eudoro de Sousa assim corrobora plenamente a célebre corrigenda goethiana do Evangelho de João: *Im Anfang war die Tat!* mas adverte que nesse drama o sujeito e o real contracenam, tendo o

último um papel também *ativo*... Aproxima-se nessa altura, de Merleau Ponty, que mais ou menos da mesma forma sublinha a origem "dupla" de todo conhecimento.

A outra tentativa levada a cabo nas obras ora comentadas de explicitar a "diretriz" fundamental da cultura grega consiste em apontar para o processo aí operado de desocultação progressiva do Homem (que coloca na sombra a realidade dos homens, inclusive). Mas o autor não a leva a termo, preferindo demorar-se numa análise da religião helênica baseada nas propostas de Jensen — de um modo não muito feliz, a nosso ver. Ocupa-se disso sobretudo no mais recente de seus ensaios aqui considerados — o qual, embora encerre muitas idéias e intuições preciosas, não tem o nível do primeiro. Até se pode observar que enquanto o *Horizonte e Complementariedade* se acha construído com admirável equilíbrio e simetria, o *Sempre o Mesmo acerca do Mesmo* figura um labirinto onde a própria Ariadne correria o risco de perder-se, e com o melhor de seus novelos; talvez isto se deva a que aí Eudoro de Sousa está empenhado em responder a um crítico um tanto perplexo (cf. Trindade-Serra, 1978), cujo embaraço parece tê-lo contaminado. Coisa curiosa ocorre no dito estudo: quando examina as estórias ceramesas reportadas por Jensen, sem se preocupar com as conjeturas difusionistas deste, o helenista brasileiro realiza um comentário interessantíssimo, com observações percucientes sobre o tempo no mito e o sentido da comemoração litúrgica; mas chega a ser confuso e superficial nas suas divagações acerca da origem do politeísmo grego, encetadas com o *arrière pensée* das teses do mencionado antropólogo alemão.

Voltemos, todavia, a um importante problema discutido nos dois ensaios. Quando rejeita a possibilidade de um trânsito historiável do *mito* ao *lógos*, Eudoro de Sousa está empenhado também no combate à tese de que podem estabelecer-se, por assim o dizermos, "relações de significação" entre enunciados mitológicos e filosóficos (uma imagem mítica figuraria, nesta hipótese, como um significante cujo significado um teorema metafísico vem a explicitar); por isso, inclusive, usando *ad hoc* uma terminologia kantiana, fala antes do conformar-se da mítica e da metafísica grega a um mesmo *a priori* cultural.

A nosso ver, um dos pontos altos de seus estudos cifra-se na análise de uma percepção do horizonte — que mostra nada ter de ingênua — e de algumas das representações a ela associadas: examina assim o modo como, a partir de uma imagem concreta do

mundo, o pensamento mítico edifica, com o rigor de uma lógica profunda, um sistema coerente de símbolos. Chega a esboçar-se, nessa altura, com o ponto de referência da tradição mitológica e filosófica da Grécia, o projeto de uma "fenomenologia do horizonte" na obra de Eudoro de Sousa (algo similar parece ter entrevisto Bacca, quando erigiu a mesma figura em signo da transfinitude; cf. Garcia Bacca, 1940).

Os ensaios aqui discutidos não são, por certo, de fácil leitura. O estilo elegante mais conciso quase a ponto do laconismo, a erudição filológica e filosófica das análises, a complexidade do tema, a sutileza dos raciocínios exigem muito do leitor; este vê-se, porém, recompensado pela profundeza e o sentido original das teses de um estudioso nietzscheanamente avesso à rotina teórica no campo de sua especialidade, e pelo poder sugestivo de suas idéias. Os antropólogos que já tiveram ocasião de se espantar, por exemplo, com o "platonismo" das míticas ioruba e australiana, acharão nestes livros uma interessantíssima abordagem de problemas cruciais que sempre os defrontam; e assim todos os que, de uma forma ou de outra, se preocupam com o estudo de mito-logias.

BIBLIOGRAFIA

BACHELARD, G. *Filosofia do novo espírito científico*. Lisboa, Editoral Presença, 1972.

DERRIDA, J. *Gramatologia*. São Paulo, Perspectiva, 1973.

GARCIA BACCA, J. D. *Invitación al filosofar*. México, Fondo de Cultura Económica, 1940.

GOETZ, J. "Les Religions des Primitifs". In: —— e BERGAMIOUX, F. H. *Les réligions des pré-historiques et des primitifs*. Paris, Bloud et Gai, 1958.

JASPERS, K. *Psychologie der Weltanschauungen*. Berlin, Springer, 1960.

JENSEN, A. *Das Religiöse Weltbild einer frühen Kultur*. Stuttgart, August Schröder Verlag, 1949.

——————. *Mythos und Kult bei Naturvölkern*. Wiesbaden, Franz Steiner Verlag, 1950.

LÉVI-STRAUSS, C. *Antropologia estrutural*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1967.

NESTLE, *Von Mythos zum Logos. Die Selbstentfaltung des Griechisches Denkens von Homer bis auf die Sophisten und Sokrates*. Stuttgart, 1940.

SELIGMAN, P. *The apeiron of Anaximander: a study in the origin and function of metaphysical ideas*. London, University of London, 1962.

SOUSA, E. *Dioniso em Creta e outros ensaios*. São Paulo, Duas Cidades, 1973.

TRINDADE-SERRA, O. J. "Considerações sobre o mito e as míticas". *Cultura*, ano 7, n.º *26*. Brasilia, MEC, 1977.

——————. "Questionários" In: Eudoro de Sousa: *Sempre o Mesmo acerca do Mesmo*. Brasília, Cadernos do Decanato de Extensão da UnB, 1978.

TURNER, V. "Myth and Symbol". In: *International Encyclopaedia of Social Sciences*. The Macmillan Co. and. Free Press, 1968.